

渋沢栄一 の 思想・行動と

モラロジー

多 田 顯

は し が き

渋沢栄一（天保11＝1840—昭和6＝1931）が、明治・大正・昭和の三代に亘り、日本実業界のリーダーとして活躍したことは、今更改めて述べる必要もないであろう。また渋沢が『論語』を以て、公私両面に於ける行動の指針とし、経済生活との関連に於て、「論語算盤説」とか、「経済道徳一致説」とか「義理両全説」とか一般に称せられる思想を終生説いて止まなかったことも、年輩の人々には広く知られている。

筆者は、渋沢と並んで、明治期に、日本が西欧諸国に比肩し得る強国とならんが為には、産業の振興発展と実業家の自主独立の精神の涵養の必要性とを痛感して、敢えて官途に就かなかつた福沢諭吉（天保5＝1835—明治34＝1898）の思想と、渋沢のそれとの共通点と相違点とにつき、昨昭和54年12

月、モラロジー研究所の研究発表会で論じ、渋沢の思想・行動には、モラロジーで謂う「最高道徳」の精神にオノヅカラ符合するところがあると述べた。本稿は右報告の敷衍である。

本稿を記すに当り、若干のお断りを予め箇条書きで述べておこう。

- (1) 原文でなければ文の味が判らないと思われるものは、長くなっても、引用した。
- (2) 漢文は、筆者としては、本来の漢文そのまま、即ち白文で掲せたいのであるが、読者層を考え、日本文の読み下しとする。但し読み下し自体に解釈が含まれざるを得ないので、そこに問題があるのであるが、一般に読まれている読み方に一応従う。特別な解釈、読み方を行うときには、その都度、これを明らかにする。
- (3) 本稿では、渋沢栄一・広池千九郎共に当用漢字を用いる。
- (4) 福沢諭吉と渋沢栄一に関する旧稿は左の如くである。訂正しなければならぬ点も多々あるが、参照して下されば幸甚である。
「渋沢栄一・論語・定信」1968＝昭和43、千葉大学文理学部文化科学紀要第10輯
「福沢諭吉の儒教批判論について」1971＝昭和46、千葉大学教養部研究報告A-4
「時事新報社説を通して見た福沢諭吉の経済思想」1975＝昭和50、同報告A-8
「福沢諭吉と渋沢栄一の思想——特に儒教を辿って——」1979＝昭和54、同報告A-12
- (5) 渋沢の略年表を稿末に載せておく。

序説 伝記的叙述

渋沢栄一、号は青淵、青年時代は通称栄一郎、一橋家と幕府に仕官時代は篤太夫・篤太郎と称した。天保11年(1840)武蔵国榛沢郡血洗島村(現在、

埼玉県深谷市の北北西約7キロ)に生れ、昭和6年(1931)東京の飛鳥山邸に92才で薨じた。

生家は村の名門であり、苗字・帯刀を許された富農であり、商工を兼営し、農耕の外に養蚕・藍玉の製造・販売を併せ営んでいた。栄一は幼少時代より伶俐であり、家業の手助け・学問・武芸に励んだ。栄一の生家が農工商を併せ営み、また武士的教養を幼少時代より受けていたことは、自然に彼の眼界視野を広めるのに資する所大であったろう。栄一の父市郎右衛門は養子であったが、漢学・文学の教養も深く、家業を隆盛ならしめ、いわゆる君子でもあった立派な人であった。栄一に対する父の感化力は相当大であったと筆者は考える。栄一の「経済・道徳一致論」は、直接的には『論語』(以下『』を去る)に負うとは言え、父の言行一致の感化に淵源しているであろう。父市郎右衛門は、よく栄一の性格・才能を見抜き、過激な若き栄一の行動をも止めなかった点、また栄一が出世した後も都に出ず、村に止っていた点等を省みれば、凡庸の人物ではなかったと思われる。栄一もかく見ている。

儒学の手ほどきを栄一は、父から受けているが、儒学に関して栄一に最も強い影響を及ぼしたのは、栄一より10才年長の従兄尾高惇忠即ち藍香であった。藍香は秀才に恵まれた人物であり、栄一を指導する場合に、窮屈な俗儒流の勉強方法を採らず、四書・五経のみならず、歴史・小説の類をも広く読ませて、自得させるという方法をとった。栄一自身「特に馬琴のもの、三国志・漢楚軍談・呉越軍談などは殆ど寝食を忘る迄耽読し、その中に現われる孔明・玄德・関羽・張飛・曹操・孫叔等の人物を評論しては、自分もその豪傑の仲間入りした位に肩を聳やかしていた」と述べているほどである(『渋沢栄一伝記資料』第一巻六六頁、以下「伝記資料」①p.66の如く略記)

栄一に強い影響を及ぼした藍香の文章に筆者は未だ直接には触れていないが、栄一の筆を通して、筆者が看過出来ぬと思う所は、藍香の学風に及ぼしたいわゆる水戸学の影響である。このことは、昭和5年山本勇夫編、平凡社発行の『渋沢栄一集』全六巻中の第五巻 p.257, p.270に見るところである(以下『全集』と略称)。間接的ではあるが、栄一の青年時代の思想・行動に水

戸学の影響を受けていたことは、案外今日知られていないようであるので、次に栄一の一文を掲げよう。

藍香の學風

藍香が父君に伴はれて、水戸の追鳥狩を見られし時、その景象の勇壯なるに感じて爾來その學風をさへ水戸派にとるに到りし事は前にも云つた如くであるが、全く當時の水戸派の學風は、最も壯年有爲の士に喜ばるるものであつた。即ちその論に策に詩に文に、言ふところは決して紆餘曲折なる情實を許さず、總て是れ單刀直入である。所謂神州の正氣を眞向に振翳して、醜夷、腥臭を國內に絶たんとするのである。文恬武熙を戒備して、皇威を四表に光被せんとするものである。その質や直にしてその氣や鋭、その論や正しうしてその鋒や剛しと云ふ傲があつた。藍香は衷心より水戸學の論議を喜びその常に手にせられたるは、藤田東湖の『新策』である。『常陸帯』である。其口に唱ふる所は鮎澤伊太夫の『新論』である。是等の論策に隨喜せられし藍香は、當時蒲賀に乗り込んだ米艦に對する幕吏の舉動を嫌らずとして、慷慨の氣焰は殆んど遷づくべからざるが如きものであつた。

國は鎖さざるべからず、夷は攘はざるべからず、彼の求むる所に應じて和親通商を許すは、取りも直さず城下の盟を爲すに均しきものである。國家の汚辱何ものか之に如かんとは藍香の熱心に主張せられし處である。故に當時の藍香の眼に映ぜし處のものは、幕吏は皆之れ國家を誤まるの奸賊、その鎖攘を主張せる水戸派の人士は天晴れ神州の精華を發揮する忠臣であつた。

藍香をして當時この慷慨なからしめば、予も晏然として血洗島の百姓になつてゐたのである。予をして今日の地位に到らしめたるは全く藍香が水戸學に感化せられた餘波である、影響である。而して此時藍香は、血氣正に剛しと云ふ二十五、六の時であつた。(前掲『全集』第5巻p.270)

このように、栄一は、藍香を通して間接的にはあるけれども、水戸学の影響を受け、若き日に尊皇攘夷運動に一度は走つたのであるが、筆者は、この水戸学は、栄一が後に、論語を以て、公私両面における行動の指針とするに至った素地を形成する上にも、資する所があつたと推察するのである。斯かる見解は、栄一自身によっては語られていないが、いわゆる水戸学に於ては、古神道者の論とは異って、儒教は排撃されてはいないのである。この点

は、水戸烈公に代って藤田東湖が書いた『弘道館記』及びその敷衍である『弘道館記述義』の終りの段を見れば、容易に判るのである。今ここに『弘道館記』全文の引用は省くけれども、『弘道館記』に於て、孔子廟を営む所以を述べている箇所のみを次に掲げよう。

其の孔子の廟を營むは何ぞや、唐虞三代の道、茲に折衷するを以て、其の徳を歛み、其の教を資り、人をして斯の道の益々大にして、且つ明かなること、偶然にあらざる所以を知らしめんと欲すればなり。嗚呼我國中の士民夙夜懈らず、斯の館に出入し、神州の道を奉じ、西士の教を資り、忠孝二なく、文武岐れず、學問・事業其の效を殊にせず。神を敬ひ儒を崇めて、偏黨あることなし。衆思を集め、群力を宣べ、以て國家無窮の恩に報せば、則ち豈に徒に祖宗の志を墜さざるのみならんや。神皇在天の靈將に降鑒せんとす。

幕末における水戸藩志士の尊皇攘夷運動から、人々はややもすれば、水戸学と言えば、偏狭固陋の風を予想し勝ちであるが、水戸学のエッセンスともいべき『弘道館記』は決してそうではないことは上の一文を見れば、明らかであろう。ここで水戸学の根本問題に立入る余裕はないけれども、右の引用に於ける「學問・事業その效を殊にせず」の一文は、正にいわゆる実学としての水戸学を現わすものであって、栄一の論語解もこれに一致するものである。水戸学の本来の精神は、暗々裡に無意識の裡に栄一にも影響を与えていたであろうと解釈しても無理ではないであろう。勿論、渋沢が論語をそれほど迄信奉したのは、彼自身の見によるのであるけれども、父や従兄の藍香の影響と共に水戸学も、渋沢一箇の見を形成する上に資する所があつたであろう。

水戸学と渋沢との関係についてはこれで筆を止め、本筋に戻ろう。晩年、温厚長者の風のあつた渋沢も青年時代は斯様に血氣盛んの慷慨の士であつた。それでも20才迄は、家業を助け、余人が驚く程の營業実績を挙げたのであつたが、17才の時、栄一に対し代官某の倨傲な態度は、栄一の反幕藩体制の心情を高めるに至り、それ以降、尊皇攘夷の志士との交遊も広くなつて来た。そして遂に、文久3年(1863)8月、栄一は、従兄尾高藍香・同長七郎・渋沢

喜作、海保塾と千葉周作道場の有志等と相図り、11月12日の冬至を期して、高崎城乗っ取りと横浜外人居留地焼打ちを実行せんとした。しかし、その直前の10月下旬、長七郎は京都より戻り、この挙を諫止した。

然しながら、未遂とは言え、幕府による逮捕を免れんがため、栄一は喜作と共に京都に亡命、かねての知己平岡四郎の推挙により一橋家に喜作と共に仕えることとなった。伶俐な栄一の同家家臣としての目立った働きについては記述を省く。

慶応2年(1866)將軍家茂薨じて、慶喜が15代將軍職を継いだ。栄一は其際これに反対した。事志と反し、一橋家家臣、次いで幕臣とならざるを得なかった栄一の苦悩についてはここで述べないが、同年11月、パリー万国博覧会式典に將軍名代として出席する慶喜の弟昭武の随員(会計係)に、栄一は特に指名された。一行は翌慶応3年1月11日仏船にて日本を出発、3月7日パリーに到着した。博覧会終了後、一行は8月にパリーを出発、スイス・オランダ・ベルギー・イタリー・イギリスを巡り、11月下旬パリーに帰着、昭武、栄一等は本格的な留学生生活を始めたが、僅か2ヶ月後、幕府崩壊の報至り、明治元年9月仏国発、11月横浜に帰着した。滞欧の期間は僅か1年半に過ぎなかったけれども、福沢の場合と同じく、栄一がこの間に得た収穫は真に大であった。栄一が晩年に至る迄、繰返し述べた最も強い滞欧の印象は、商工業者の社会的地位が高く、軍人官吏と対等なること、国王すらも商売のことを言うこと、商工業の発達なくしては真の強国たり得ぬこと、商工業を発達させる為には合本会社即ち株式会社を発達せしめねばならぬということの数点であった。

栄一が帰国した時、既に新政府下、慶喜は静岡藩士となっていたので、栄一は亦図らずも同藩士となったのであるが、栄一は同藩に於て、早速殖産興業に努力し、明治2年1月、不完全ながら、日本で恐らく最初の株式会社ともいべき「商法会所」を創設した。

明治2年11月、大隈重信の説得もあって、不本意ながら、大蔵省に出仕、租税正となった。其後累進して、大蔵省の事実上の次官(大蔵小輔事務取扱)

となった。この間、租税制度・貨幣銀行制度・度量衡制度・記帳方式の改革等、産業近代化のための基礎的事業に従った。

約4年間の出仕後、明治6年5月(1873)、栄一は事実上の大蔵大臣であった井上馨と共に退官、直ちに第一国立銀行に入り、その総監役となり、同8年1月頭取となり、大正5年喜寿を迎えるまで同職に止った。官途辞職に当り井上と連名で「意見書」を上奏した。これが有名な『建白書』である。この文章は那珂通高の作であり、早くも外部に洩れ、「曙新聞」に全文が発表され、当時センセーションを惹き起したのである。栄一は、明治42年古稀を迎えて金融以外の事業からは引退していたが、喜寿を迎えて金融界からも引退した。それ以後は、実業界の指導・後援、社会公共事業の推進、各般の教育事業の後援に尽力し、昭和6年(1931)永眠するまで、文字通り奉仕の生活を続けたのであった。生涯を通して栄一の指導・後援の会社数500余、社会公共事業600余と称せられる。右諸事業の他、日米協会の如き国際親善機関・内鮮融和・水平運動融和・労資協調・宗教団体後援等にも力を注いだことは忘れられてはならない。

渋沢は、其当時、新しい事業であって、而も国益上重要と考えられる事業や会社に対しては、相当期間欠損を生じていても、援助を惜しまなかった。然し一方、後述の如く、如何に国益・公益といっても、それ相当の私益を伴うものでなければ永続きしないことをも強調していた。

国益志向は、独り渋沢のみならず、明治期の諸経済的リーダーの多くに見られるところであるけれども、渋沢の如く、自己関係の事業が儲け得る機会を捨ててまで、日本産業界全体に奉仕した実業家は、日本にも外国にも見られないのではないか。

本論〔1〕 渋沢と広池の儒教観

渋沢の「論語算盤説」を論ずる前に、渋沢の儒教観を先ず考察し、ここで広池千九郎博士の儒教に関する見解と渋沢のそれとを比較考察して見よう。

渋沢は、儒教を孔子教とも呼んでおり、これが宗教であるか否かの問題に最初に触れている。この問題について渋沢は、「井上哲次郎博士の半宗教説と阪谷芳郎博士の実践道徳説とがあるが、今のところ孰れとも決着し難い。然し自分は儒教即ち孔子教は宗教ではないと考えている。宗教ではないが、処世活動の指針・規矩準繩として孔子教を遵奉し、その実践躬行に努めている。そして之により安心立命を得ている」と述べている（渋沢『論語講義』昭和50年復刻新版pp. 11～12. 以下『講義』と略称、前掲『全集』Vol II『実驗論語』pp. 7～8）。渋沢が「儒教は宗教ではない」という意味は、「孔子は、キリストや釈迦のように、『神仏はこうである、或は神仏がこう言われたから、こうせよ』というように、神・仏の本体を論じ、これに基いて、道を説かれることは殆どなく、日常生活に則して専ら道を説かれたからである」という意味に於てである。渋沢も孔子が天に対し強い信仰を抱いていることは認めている。また我々としては、渋沢に於ては、論語に示されるところが安心立命の根拠となっているという意味において、「孔子教は渋沢にとって宗教となっている」と言っても差支えないであろう。

ところで、渋沢は、「論語に於て、孔子が天に就て説いた箇所は九箇所である」として、次の文章を挙げている。（筆者が仮りに番号を入れよう。）

- (1) 子、匡に畏る。曰く。文王既に没したれども、文茲に在らずや。天の將に斯の文を喪ぼさんとするや、後れて死する者、この文に與かることを得ざるなり。天の未だこの文を喪さざるや、匡の人それ予れを如何にせんや。（子罕 第九）
- (2) 五十にして天命を知る。（為政 第二）
- (3) 罪を天に獲れば禱るところなし。（八佾 第三）
- (4) 夫子の性と天道を言ふは、得て聞くべからざるなり。（公冶長 第五）
- (5) 予の否なる所の者は、天之を厭たむ。（雍也 第六）
- (6) 天徳を予れに生ぜり、桓魋夫れ我を如何にせんと。（述而 第七）
- (7) 堯の君たるや、巍々乎たり、唯天を大なりと為す。（泰伯 第八）
- (8) 天を怨みず、人を咎めず、下学して上達す、我を知る者は夫れ天か。（憲問第十四）

- (9) 天何をか言はんや、四時行はれ、百物生ず、天何をか言はんや。（陽貨第十七）
—『講義』pp. 11～12. 同全集 pp. 6～8—

尚、筆者として、論語に於て「天」ではないが「神」に触れている文として次の三つを加えておこう。

- (10) 子、怪力乱神を語らず。（述而 第七）
- (11) 子曰く、其の鬼に非ずしてこれを祭るは諷ひなり、義を見て為ざるは、勇なきなり。（為政 第二）
- (12) 子の慎しむ所は、齊と戦と疾となり。（述而 第七）

ここで、広池千九郎博士の根本的な儒教観乃至孔子観を述べ、渋沢のそれと比較して見よう。博士の生年は慶応2年（1866）であるから、渋沢より26才年下であり、渋沢の没年である昭和6年に博士は65才であった。博士と渋沢青淵翁とは、生前遂に会われることはなく、博士と翁との交流は全くなかったと言い得るであろう。博士が福沢と同じく中津の生れであることは、筆者の関心を惹くところであるが、本稿では触れずに置こう。ところで博士の儒教論が集中的に述べられているのは、『道徳科学の論文』第6冊第7項に於てである（以下同論を『論文』と略称）。

同書で博士は、古代シナに於ける最高道徳の実行者が聖人であり、真の聖人たる人として、三皇を除けば、いわゆる五帝と夏の禹・周の大王と文王と、これ等の諸聖人の道を集大成した孔子の9人を挙げている。そして、孔子が聖人の列に加えた周の武王・周公・大公望は、管仲（覇道を行）の前身として、モラロジーでは聖人と認められぬと先ず断じている。これは孔子の見解にも捕われない大見識である。そして、シナでは本来、聖人が人類の精神的伝統と国家的伝統とを神より受けて君主となっていたが、孔子に至って初めて単に精神的伝統のみを継承した師が聖人となったのである。この精神的伝統を継承した師を敬することの薄い国家・社会は洋の古今東西を問わず安定することがない。

孔子が出て初めて、それ以前の聖人の事蹟が紹述され、聖人の道即ちシナ

に於ける最高道徳の精神及びその性質が明らかになったのである。

古代シナに於ては、神は天・天帝・上帝とも称せられたが孔子は、深くこの絶対者たる神を信じ、全く自我を忘却し、すべて神意に一致すると信ずる所の古聖人の実行せられた最高道徳を以て我心とし、其行為の標準としたのである。そして通常の宗教の如き迷信を許さず合理的信仰の基礎に立って、安心・立命を得るという行き方であったから、後世知識階級の間で尊重されるに至ったことは偶然ではない。然し、天を信仰する孔子の精神が後継者に失われたため、儒教は後世に人心を支配する力を失ってしまった。

以上が博士の『論文』第12章第7項に於て述べられた孔子観の要旨である。論語に関しては当然のことながら、孔子の天乃至神に関して引用された箇所は渋沢と殆ど同一であり、博士も翁も、孔子の天に対する信仰の篤いことを述べている点では両者に於て変りはないが、翁が単に「天に対し篤い信仰をもって」と述べるに止まっているのに対し、博士は、「かかる信仰を孔子は持っていたが故にそのような行動をとることが出来た」と看している点に差異が認められる（同章同項第10節「孔子の人心の開発及び救済に対する不撓の努力」p. 1745 参照）。

然らば、博士は儒教を以て、宗教・道徳運動の何れの範疇に入れるべきかの問題に関して如何に考えているのであるか。この点については、博士は儒教を道徳運動の範疇に入れていと解すべきであろう。同第12章第5節「儒教の東洋諸国に及ぼせる感化力」に於て次の如く述べている。

孔子深く神を信じて、純然たる宗教的安心立命を得て居る事は、既に第七項に詳に致した如くであります。乍併、孔子は釋迦及びキリストの二人と異りて、其人類を救済する方法としては、主として學問及び教育に依り、以て古代聖人の精神を人心に注入し、其綜合的結果によりて人類の幸福を増進せむとしたのであります。それ故に、神の性質及び恩寵 (The Grace of God) に就きては多くを語らざるも、古聖人の事蹟に就きては之を傳ふる事極めて詳細であります。されば、信仰よりは寧ろ道徳の實行に重きを置き、又人間の理想よりは寧ろ人間の實際的生活に重きを置きたれば、孔子の教へを傳ふる所の儒教は所謂宗教の範疇を脱して、純道徳的に

發達したのであります。然るに、孔子の歿後世を経るに従つて孔子の眞の精神は漸次に忘失せらるるに至り、孔子の感化力は廣く東方並細亞に普及したれど、其道徳上の根本義 (Principles) 神に対する信仰 が常に没却され勝ちであつた爲に、其感化の力却つて幾多の弊害を含める所の宗教に及ばなかつたのであります。只其智識階級に對する感化力に至つては、頗る見るべきものがあつたのであります。斯くの如く、儒教に於ては、孔子の眞髓、即ち孔子の神に對する信仰が正當に認められず、従つて其教へは、人間の精神を其根柢より改造して道徳心を向上發展せしむる原動力を缺くに至つたのであります。支那の文化が古代の百花爛漫たる状態より世を経るに従ひ却つて遜色を呈するやうになつたのも、決して偶然ではありませぬ。(傍点一筆者)

斯くの如く、孔子の人類救済の方法と釈迦・キリストのそれとの相違、孔子自身の言動の原動力となつた孔子の天(神)への信仰が後継者には受け継がれなかつたために儒教が感化力を失つたこと等に関する博士の右の説明は、簡にして要を得ているが故に、ここに解説を繰返す必要はないであろう。

唯、我々としては、儒教全体としての感化力、その動向は、ともかく、渋沢に於ては、後述する所によつても明らかになるように、本来の孔子の教え・精神に従つた行動がとられていたと言うことが出来よう。

[2] 渋沢と論語

一度朱子が出て、宋学が大成された後は、儒教の教典としては、いわゆる「四書」即ち大学・中庸・論語・孟子が先ず挙げられるのであるが、その中で、何故渋沢は特に論語を取出して、専らと言つてよいほど、これに依拠したのであるか。この点に関して渋沢自身簡明に理由を次の如く述べている。

そもそも均しく儒教を奉ずるにしても、大學もあり中庸もあるにこれを捨て、獨り論語を選んで遵奉するは、何ぞやといはる人もあらん。余が論語を選択して一かくじゆん生格循すべき規準となしたるは、大學はその開卷第一に明言するがごとく治國平天

下の道を説くを主眼とし、修身齊家よりも寧ろ政治に關する教誨を重としてゐる。中庸は更に一層高い見地に立つて「致中和、天地位焉。萬物育焉」などの悠遠なる説があつて、哲學に近く、修身齊家の道には遠ざかりをるがごとし。しかるに論語に至つては、一言一句悉くこれ日常處世上の實際に應用し得る教である。朝にこれを聞き夕べにこれを実行し得る底の道を説いてゐる。これ余が孔夫子の儒教を遵奉するに膺り學・庸に據らず、特に論語を選び拳々服膺して、終生敢て或はこれに悖らざらんことを期する所以である。余は論語の教訓を守つてゆけば、人はよく身を修め家を齊へ、安穩無事に世を渡つて往けるものと確信するのである。(『講義』P. 13)

このように、渋沢は、『大学』は政治的、『中庸』は哲學的にそれぞれ傾いているが、論語は公私の日常生活に於ける個々の行動の基準となり得るものを示しているから、特にこれを選んで依拠したと述べている。

渋沢の論語に関する講演・談話は枚挙に暇がないのであるが、論語原典の文章を逐次自分なりに解釈し、それに自己の体験談・人物評を加えたものが、大正12年4月より同14年9月に至る間、二松学舎の講義録として出版された。これが世にいう「渋沢論語」である。この論語講義は、昭和52年、二松学舎創立百周年に当り、『論語講義』という書名で復刻刊行された。筆者はこの復刻版によっており、今日容易に入手し得る。

もう一つの纏った論語講義は、はしがきに既に示されているが、昭和5年平凡社から出版された『渋沢栄一全集』全六巻中の第二巻「実験論語」という題名の附せられたものである。この本も、論語の文章の個別的解釈が含まれており、文章字句の解釈に関しては右の『論語講義』と同じであるが、原典順の配列とはなっていないので、論語の中の或る文章の渋沢解釈は、どうなっているかということを探ると、見出すのに非常に骨が折れるのである。しかし、体験談・人物評・処世談に関しては、『論語講義』より遙かに豊富で、読んで面白いのは、この「実験論語」の方である。唯、今日入手は、極めて困難である。筆者はこの「実験論語」にも拠っている。

渋沢の論語に接する方法即ち論語の読み方は、もとより普通の漢学者のそ

れとは異り、端的に論語に接し、その文章を熟読翫味して、そこから孔子の真意を汲み取り、これを实地に行つて、その謬りなきを体験して確かめる、謂わば、頭で論語を読むと言うよりは、体全体でこれを読み味う即ち体得・体認するという行き方である。このような論語の読み方は、ひとり渋沢のみに見られるものではなく、学者ならぬ優れた人々の間に反つて多く見出し得るものである。例えば、梅岩・尊徳の如き。確かに、渋沢自身、「学者が論語を読むように、學理的に考証的には読まず、日常生活に則して論語を読んでいる⁽¹⁾」のではあるけれども、ここで我々としてはこれを浅くそのまま受取つてはならないのであつて、「論語講義」に見られる渋沢の學問的研究は、並々ならぬものであり、駆け出しの学者などは足許に寄れないものであることを一言附加して置こう。

論語を日常生活の實踐基準と把握している渋沢にとっては、哲學的理氣論に依拠する宋學に対しては、「學問と事業とを隔離させてしまった⁽²⁾」として批判的であり、寧ろ陽明を高く評価した言葉が見られる。しかし、渋沢が陽明學的立場をとつたのではないことは勿論である。

また、渋沢は江戸時代の儒學は武士階級の修むべきものであり、一般町人にとって、學問は有害無用のものであるとする俗見と、これが明治時代に及ぼした悪影響をも慨嘆している⁽³⁾。

さて、渋沢が論語を以て、公私の兩域に亘つて世に処する指針としたことを他者に対しても明瞭に示したのは、先に述べた明治6年(1873)大藏次官に相当する職を辞して、実業界(第一国立銀行)に入った時(34才)である。この時の事情を渋沢は次の如く述べている。引用が長くなるが、当時の消息を伝えるのに、これ以上のものはないので、敢えて掲げることとする。

「元來、予の父は論語が好きで、而かも極く厳しい人であつて、予は子供の時から少しの失策でもすれば、直ぐに論語を引き合いに出されて叱り付けられたものである。それで其時から論語の事は頭に入つて居た、けれども二十五・六の頃までは唯だ六カ敷い本だと思つて読んだだけ、別にその教を日常の行狀に引付けようと迄は考へなかつた。壯年時代になつても、天下を覆えさうなどと乱暴な事を企てて

居た位だから、別に論語の事を考える余裕もない、唯だ、父が常に論語を引合いに出して、『人間の行いは忠実を旨としなければならぬ、人に偽りを云っては可くない、人の恩恵は決して忘るるな』と云って聴かして居たことは常に念頭にあった。けれども、予が真味に論語を行状の規範にしようとの考えを起したのは、明治六年辞官の時である。

その頃予は、有名な法律家玉乃世履と極く懇意な仲で、始終互に忠告し合う間柄であった。辞官の決心をした時に、今の井上は、『時機さえ来れば、野に下って意の如く行方も可いだろう』との意見であったが、この玉乃氏は特に忠告された。『君は現在官界でも可なりの位置であり、将来を考えても有望であるのに、今辞職するは実に惜い、縦令、野に下って商人となっても、君に逆ても金儲は出来まい、而かも世間からは軽蔑を受けて、生涯官吏の願使の下に働く身分に墮つるのは、君の為に甚だ遺憾に思う。それも金儲の為と云うならば仕方ないが、さもなければ他に方法もありそうなものではないか』と撃突な忠告をされた。

予は其の時確乎として答えた。

『元より金を溜めるために、辞官はしない、一体実業家が今日の如く卑劣で、全く社会の尊敬を受けぬと云うのが、抑々間違っている、欧米では決して官商の懸隔が斯くの如くではない、日本を早く、官商同等の地位に進めなくては、到底実業の進歩する見込がない。日本の商人が今日の如く社会の軽蔑を受けるのは、一つは封建の余弊でもあろうが、一つは又商人の仕打ちが、甚だ宜しくないからでもある。予不肖ながら、此弊風矯正のため、一身を犠牲にしたい、宋の趙普は論語の半部を以て天子を輔け、半部を以て身を修めたと云って居るが、予は論語の半部を以て身を修め、半部を以て、実業界を救い度い覚悟で居る。何うか先き永く見ていて呉れ、』と云った。その時論語と云うことを固く云ったのを今も能く記憶して居る。予が行住坐臥、事業を經營するも、事を処するも、是非論語に拠ろうと堅く決心を起したのは此時の事である。』(「伝記資料」④ pp. 373-374)

このように渋沢は、実業即ち産業・経済発展の国家的必要性を痛感し、栄達の約束された官界を離れ、民間実業界に入ったのである。栄一の如き行動をとった人が、当時何人位あったか知る由もないが、同じ憂を抱いた人は相当あったと思われる。この点について、渋沢自身も次の如く語っている。

「私は明治六年から商売人になりまして、殆ど三十年商人で世の中の事に苦心經營致して居るのでございますが、維新以前の商売人というものは、今申す如くに世の中から疎んぜられた。疎んぜられると同時に力が細くて、決して是商売人では、日本の国をして十分なる力を張ることの出来るものでなからうとまで慮れたのです……殆ど国家というものは、商売とか工業とかいうものが基礎になって、そうしてそれを進めて行くということに付て、政治とか軍事とかいうものがあるので、大きく云えば国である。小さく云えば人である。其人の重なるものは何んであるかと云えば、即ち生存上最も必要なる実業である。此実業を強めるのが、即ち国の富を増し、力を殖すのである。斯かる主義を以て、欧米の国では進みつつあるのに、維新当時の日本は是に反対して、実業に従事する者が、唯だ政治家の奴僕手足の如く扱われている。……政治家の奴僕手足になっては、国の富を増し、力を張るということは出来ぬのであります。従って国が弱いのである。貧しいのである。是では日本は真に国力を張ることが出来ぬと、不肖ながら私は頻りに憂えた。どうかして此実業家というものの地位を進め、力を増すということでなければ未来の日本の国家は貧弱に陥るの外はない。是は私一人が憂えたばかりでなく心有る人は皆憂えたのです。」と(力点一筆者、明治34年4月21日造士会に於ける栄一の演説より一同前③ p. 726)

そして渋沢は、商工業を盛んにし、商工業者の社会的地位を高めて行く具体的な方策として、合本会社即ち株式会社の普及・発達を図り、それを運営する根本精神・不変の經營の基準を論語に求めたのである。商工業の発展と国富の増加に関して起る問題は、国益即ち公益と私益の関連であるが、これ等の問題に関する渋沢の見識を最もよく伺うことが出来るのは、明治42年2月11日龍門社々則改正の際、行われた次の演説であろう。

「……さて銀行業者として經營するには如何なる標準に依るか、どうぞ利用厚生
の事業に従うからには、此利用厚生が道理正しく世の為になるようにしたいものだ、仮令己れの為す事業が微々たりと雖も、又己の經營する事柄が力乏しと雖も、亦一身に得る所の財力が甚だ少しと雖も、どうぞ道理を失わぬ範圍に於て、此事業の經營が出来ぬものではなからう、而して其道理を失わぬという標準が無くてはな

らぬ、其標準は如何なるものに依て宜いか、浅学の私、他に広く求めようもございませぬから、孔子の訓即ち論語に依ったならば、必ず大過なく事業の経営が出来るであろう。斯様に祈念した訳であります。

同時に今尚能く記憶して居りますが、元来商工業に就て国家の富を図る、其志す所はそれで善いが、事実其事に効能があつても、それに従事する人に利益がなかつたならば、其事は決して繁昌せぬのである。……一人の智慧を以て大に富むというか、己れ自身は仮に其智慧があつたならば富むかも知らぬが、極端に云うと、一人だけ富んでそれで國は富まぬ、国家が強くならぬ、殊に今の全体から商工業者の位置が卑い、力が弱いということを救いたいと覚悟するならば、どうしても全般に富むということを考えるより外ない、全般に富むという考は是は合本法より外はない故に此会社法を専ら努める外ないという考を強く起したのである。……丁度此の会社（第一銀行を指す一筆者）の組織は一の共和政体のようなものである。株主は尚国民のようなものである。選まれて事に当るものは大統領若くは國務大臣が政治を執るようなものである。果して然らば其職に居る間は其会社は我が者である。而して其職を離るる時には、それこそ直さま敝れたる履を捨つるが如き覚悟を持って居らねばならぬのである。故に此会社に立つものは、其会社を真に我ものと思わなければならぬ、又或る場合には全く人の物だと思わなければならぬ、其權衡を誤ると会社を安穩に維持することは出来ぬ。……

今申す商工業を盛んにし、國の富を進めるようにして、其間に立って商工業者の位置をも進めたいと考えたことが、それが論語に依ったというのではないのです。……其事業を行うや標準は論語に依るが宜からうと思つたのであって、其以来の経営は、苟も道理というものに依らねば、事は行ふべからざるものということ自分を深く覚悟した。……

國富さえ進んで行けば、道徳は欠けても仁義に外れても世の中はそれで足りりとはどうしても言えまい、遂には種々なる蹉跌を惹起す。……

更に極く未来を希望して見ますと、凡そ物の標準に立てるといふは動き易いものでは標準にならぬ……千載不易のものでなければ真正の標準にはならぬのです。仮令幾代経るとも道理というものは磨滅せぬであろう。未来を考えるのは既往を見るが宜いのです。即ち、二千五百年前、而も國の異なる周時代の訓言が、今日此処へ持って参つて一・二の例を引いても其通り、論語の全部を読んでも大抵吾々の心に

理解して、成程尤もだ、斯うありたいと思うのは、即ち之を千載不易の言と云い得るであろう……」(同資料 ② pp. 446-452)

以上の演説の要点を取纏めて述べるならば次の如くなるであろう。即ち、ある事業が國に役立つものであつても、それに従事するものの利益がなければ、その事業は発展しない。私益がなければ公益は永續きはしない。個が富むと共に、全体も富まねばならぬ。(言外に、貧しい國に於て、一人が富んだといつても高が知れているという意を含んでいるであろう一筆者)ところで國全般が富むためには、既述の如く株式会社を發展させねばならぬ。株式会社の仕事に従事するものは、或る場合には、その会社を真に我物と思つて、その会社のために尽さねばならず、また或る場合には、全く他人のものと思つ、即ち会社は会社自体法人として独立しているものであるから、その独立性を尊重せねばならない(会社のものを私用に使うが如きことは、あつてはならない)。そしてこの両方が均衡を保たねばならず、この均衡を誤ると会社の経営は安定しない。如何に國富が増大しても、道徳が失われるならば、種々なる蹉跌が齎らされる。公私両面の領域に於て、標準となるものは、千載不易のものでなければならぬ。論語には古今東西に通ずる不易の道理が語られている。一応以上の如く、要旨を取纏めることが出来よう。

急激な欧化現象・強い功利の風潮・漸く見られるようになった勞資の対立等、当時の社会情勢を背後に置いて考えるならば、渋沢のかかる見識が並ならぬものであることを覚えるのである。

ところで株式会社経営の現実的な最高方針は、法律的には株主総会で決定され、そこでの議決権は株式所有数によるのであるけれども、渋沢は、株の数で議決を争うようでは、駄目である、自分は在職中、かかることは一回もしなかつたと述べていることも看過すべきではない。(明石照男編『青淵渋沢栄一』株式会社組織の理想の節、p. 38)

以上で渋沢が如何なる仕方で論語に接したか、換言すれば、渋沢の深き意味での論語の読み方、処世に於ける不易の基準としての論語、これ等と関連しての公益(國益)と私益、株式会社普及の必要性和経営の信譽等に関する

論述を一先ず打切り、次に論語と経済についての渋沢の議論即ち有名な「論語算盤説」に移ろう。

[3] 「論語算盤説」—経済道德合一論

論語をいわゆる自己修養の書として、徳義心の涵養のために読むという行き方は、江戸期以降今日に至る迄、最も一般的なものである。かかる論語の読み方は、それなりに意味を持っていることは言うまでもないが、宋学の影響を受けて、論語に盛り込まれている「経国済民」の側面が一般の人に看過されてしまったことも否定出来ない。

しかしながら、渋沢は、宋学流の弊に陥ることなく、論語に本来含まれている「経国済民」乃至「利用厚生」の精神を、いわゆる経済の近代化の過程に於ても、そして近代化が一応完了した以後の現代の経済生活にも、古今東西に施して謬らざるものとして、生かそうとしたのである。

渋沢の幼少年期から青年時代にかけての儒学の勉強については、はしがきに於て、既に触れているので茲に繰返さないが、渋沢自身の講ずる所の『論語講義』・『実験論語』を読んで、誰しも感ずるのは、渋沢が最も回数多く引合いに出しているのは、亀井南冥の『論語語由』であることである。渋沢は、南冥のこの『語由』に共感する所大であったらしく、この複写版を大正8年知人の間に配布している（『伝記資料』の記事による）。筆者はこの『語由』に接していないので、渋沢が何故にかく迄南冥に共鳴したか知る由もないが、亀井南冥は寛保3年（1743）に生れ、文化11年（1814）に歿した筑前（福岡県）の人である。南冥（道載・魯ともいう）は徂徠学を学んだが、論語のみを唯一の論拠とし、経世を重んじた活動的な独自の主張をもったと伝えられている（中村幸彦、平凡社百科辞典記事による）。黒田藩の藩校であった修猷館の教授を一時していた。医師でもあり、酒と詩とをよくし、任侠の医儒と称せられた。南冥と渋沢との関係は、今回は触れないこととする。

さて、論語全巻の中、特に経済（今日我々が常識的に経済という意味に於ての）に関する文章を若干拾ってみよう。

- (1) 子曰く、富と貴きとは、これ人の欲する所なり、その道を以てこれを得ざれば、勉らざるなり、貧しきと賤しきとは、これ人の惡む所なり、その道をもって、これを得ざれば去らざるなり。 （里仁 第四）
- (2) 子貢曰く、もし博く民に施し、而して衆を済ふ者あらば如何。仁と謂ふべきか、子曰く、何ぞ仁に事まらん、必ずや聖か、堯舜もなほ諸を病めり、夫れ仁者己立たんと欲して人を立て、己達せんとして人を達す、能く近く譬を取るを仁の方と謂ふ可きのみ。 （雍也 第六）
- (3) 子曰く、富にして求むべくんば、執鞭の士と雖も、吾またこれをなさん。如し求むべからずんば、吾が好む所に従はん。 （述而 第七）
- (4) 子曰く、疎食を食ひ、水を飲み、肱を曲げてこれを枕とす、樂みまたその中にあり、不義にして富み且貴きは我に於ては浮雲の如し。 （同上）
- (5) 子曰く、禹は吾れ閑然とすること無し。飲食を非くして孝を鬼神に致し、衣服を悪うして美を黻冕に致し、宮室を卑くして力を溝洫に尽くす。禹は吾れ間然とすること無し。 （泰伯 第八）
- (6) 子罕に利を言ふ、命と仁と。 （子罕 第九）
- (7) 子曰く、回やそれ庶からんか、屢々空し、賜や命を受けずして貨殖す、億れば屢々中る （先進 第十一）
- (8) 子曰く、貧にして怨なきは難く、富んで驕ることなきは易し。 （憲問 第十四）
- (9) 子曰く、君子は道を謀って食を謀らず、耕すや餒その中にあり、学ぶや禄その中にあり、君子は道を憂ひて貧を憂へず。 （衛靈公 第十五）

渋沢が、孔子が経済というものを重視していたことの実例として、最も引用することの多いのは、上記(2)の文章であり、「博施於民而能濟衆」の言葉は揮毫する際好んで用いたものである。序に一言するが、この「博施於民云

云」の文章は、夙に山鹿素行が好んで、孔子が経済を重く見、義と利との一致を説明するために用いた文章であり、義利一全・経済道徳一致の考えは、根本的に素行と渋沢とは同一である。渋沢は、素行が既に義利一致又は両全論を唱えていたことを知っていたのであり、これは当時としては、学者の間に於ても珍らしいことであった。同文の渋沢の解義は注5に載せる。

(4)・(3)もまた屢々引く例である。例えば、明治41年12月の「龍門雑誌」に掲せられている「論語に関する談話」に次の如くある。

「疎食を飯ひ、水を飲み、脰を曲げて……」という論語の言葉は、これを望めという趣旨ではない。大切なのは、それに続く『不義にして……』という文である。不義を厭うため、そうしたとの意味である。『富にして求め可くんば、執鞭の士と雖も……』の文等は、論語中執って守る所の精神であり、全く武士道の教訓である。今日の実業家に果して此精神を以て事に当って居る者が幾人あるか。総てが利慾づくで、法律の制裁をくぐらるる限りはくぐって、金儲けが為度い一方のものばかりであるから、商業道徳も一向に進まぬのだ。実に残念に思う」と。

(6)の「子罕第九」の「子罕言利与命与利」の一文について述べよう。前掲の読み方は一般の読み方即ち宋学流の読み方である。然し渋沢は、『論語講義』では、南冥に従って、「子罕れに利と命と仁とを言ふ」と訓じている。『実験論語』では、「子罕れに利と言ひたまふ、命と与にし、仁と与にす」と訓じている。そして「此章の精神は、実に論語20篇に亘って一貫して居るのである」とまで述べている。右文の解義で、渋沢はいわゆる「論語算盤説・義利一全論」に及んでいる。『講義』と『実験』との二者とも、殆ど同一の解義である。『実験』の方の原文を注6に掲げて置く。

ところで本節の題目となっている渋沢のいわゆる「論語算盤説」であるが、同説を語っている講演は非常に数多いが、比較的短く而も要点が尽されている最善のものと思われるのは、大正12年6月13日、日本発明協会の請に応じた「道徳経済合一説」と題するレコード吹込みである。(土屋喬雄教授も『続日本経営理念史』で引用している。) 何人の紹介よりも、本人自身の

言葉による方が、この論題に関する限り、適当と筆者には思われるので、同講演をその儘次に掲せることとする。

當發明協會の御厚配に依て、私が平生主義として居る所の道徳経済合一の説を之れより申述様と思ひます。

仁義道徳と生産殖利とは元來共に進むべきものであります。然るに人生往々利に趨つて義を忘るゝものがありますから、古の聖人は人を教ふるに當つて此弊を救はんとし、専ら仁義道徳を説いて不義の利を戒むるに急であつた爲めに、後の學者は往々之を誤解して利・義相容れざるものとし、爲に「仁則不富。富則不仁。」、利を得れば義を失ひ義に依れば利に離るゝものと速断し、利用厚生は以て仁を爲すの道たる事を忘れ、商工百般の取引、合本興業の事柄は皆信義を基礎とする契約に基くものなることに思ひ至らず、其極は竟に貧しきを以て清しとなし、富を以て汚れたりと爲すに至つたのであります。此の如き誤解より、學問と實際とが自然に隔離し來つたのみならず、古來學問は地位ある人の修むべきものとなつて居つたから、封建時代に在つては學問は武士以上の消費階級の専有物であつて、農工商の生産階級は文字を知らず、經學を修めず、仁義道徳は彼等に取つては無用のものなりとし、甚しきに至つては有害なものであると妄想像して居つたのであります。

私の遵奉する孔夫子の教訓は決して左様のものではない。論語に「飯蔬食。飲水。曲脰而枕之。樂亦在其中。」とありますが、卒然之を聞くと、成程功名富貴のことは、孔子はトント意にせぬかの如く思はれるかも知れませぬが、夫れは解釋が悪いので、「樂亦在其中。」の句に深長の意味があるのに氣付かぬのであります。聖人は其心仁義に居るを以つて、簡易質素な生活の中にも亦大なる楽しみが有ると解すべきであります。決して蔬食を飯ひ、水を飲み、脰を曲げて之を枕とするのを理想的の樂と爲したのでは無い事は、「亦」の一字でも判ります。

孔子は義に反した利は之を戒めて居りますが、義に合した利は之を道徳に適ふものとして居る事は、富貴を賤しむの言葉は皆不義の場合に限つて居るに見ても明かであります。「不義而富。且貴。於我如浮雲。」と云ひ「富與貴是人之所以欲也。不以其道得之不處也」と云ふたのは、決して富貴を賤しただのではなく、不義にして之を得ることを戒めたのであります。又子路が聖人を問ふたときに、孔子は「見利思義」と答へ、又君子に九思有りの章にも、「見得思義」と言ひ、子張が士の事を云

ふた時に、孔子の言を其儘に「見得思義」と言ふたのを見ても、義に適ふた利は君子の行として恥づる所でないとしたのは明らかであります。

聞く所に依れば、経済学の祖英人「アダム・ムミス」は「グラスゴウ」大学の倫理哲学（moral philosophy）教授であつて、同情主義の倫理學を起し、次いで有名な富國論を著はして、近世経済學を起したと云ふ事であるが、是れ所謂先聖後聖其揆を一にするものである。利・義合一は東西兩洋に適する不易の原理であると信じます。又子貢の間に「如有博施於民。而能濟衆何如。可謂仁乎。子曰何事於仁。必也聖乎。堯舜其猶病諸。」とあります。故に若し此仁義道德が「飯蔬食。飲水。」のみであるならば、「博施於民。而能濟衆。」といふ事は怪しからぬことゝ言はなければならぬ。然るに「何事於仁。必也聖乎。堯舜其猶病諸。」と答へられて、仁どころではない、それは聖人も尙爲し兼ねることだと言はれた。詰り「博施於民。而能濟衆。」といふのは、即ち今日我 聖天子のなさるゝ事である。少くとも王道を以て國を治むる君主の行爲である。故に國を治むる人は、決して生産殖利を閉却する事は出来ない和私は堅く信じて居るのである。

私は學問も淺く能力も乏しいから、其爲すことも甚だ微少であるが、唯仁義道德と生産殖利とは、全く合體するものであるといふことを確信し、且事實に於ても之を證據立て得られる様に思ふのでありますが、是は決して今日になつて云ふのではありません。第一自分の期念が、眞正の國家の隆盛を望むならば、國を富ますといふことを努めなければならぬ。國を富ますには科學を進めて商工業の活動に依らねばならぬ。商工業に依るには如何にしても合本組織が必要である。而して合本組織を以て會社を經營するには、完全にして鞏固なる道理に依らねばならぬ。既に道理に依るとすれば其標準を何に歸するか、是は孔夫子の遺訓を奉じて論語に依るの外はない。故に不肖ながら私は論語を以て事業を經營して見やう、從來論語を講ずる學者が仁義道德と生産殖利とを別物にしたのは誤謬である。必ず一緒になし得られるものである。斯う心に肯定して數十年間經營しましたが、大なる過失はなかつたと思ふのであります。然るに世の中が段々進歩するに隨つて社會の事物も倍々發展する。但しそれに伴ふて肝要なる道德仁義といふものが共に進歩して行くかといふと、残念ながら否と答へざるを得ぬ。或る場合には反對に大に退歩したことが無きにしもあらずである。是は果して國家の慶事であらうか。凡そ國家は其臣民さへ富むなれば、道德は缺けても仁義は行はれずともよいとは誰も言ひ得まいと思ふ。蓋

し其極度に至りては、遂に種々なる蹉跌を惹起するは知者を俟たずして識るのである。而して其實例は東西兩洋餘りに多くて枚擧するの煩に堪へぬ。斯う考へて見ますと、今日私の論語主義の道德經濟合一説も他日世の中に普及して、社會をして茲に歸せしむる様になるであらうと行末を期待するのであります。（『青淵先生演說選集』龍門社、昭和12年 pp. 305-309）

以上の引用で、諸君諸賢は、渋沢のいわゆる「論語算盤説」・「經濟道德一致説」・「義利兩全説」の本旨は、十分に諒解されたと思うが、筆者としての責任上、右講演の要旨を次の如く取纏めて置く。即ち、

「孔子が論語に於て人倫の根本として説いた『仁』に関する訓えは、經濟即ち民の利用厚生を輕視するどころか、これを重く視ている。唯、孔子は仁義道德を無視して利を求めることは、これを戒めた。宋學者や世間に於て往往にして言われるように、富貴と仁義とは兩立し難く、清貧に甘んじて仁義を求むべしとなすことは、孔子の本旨に添ったものではない」と。

右の講話中、渋沢がアダム・スミスの『道德情操論』（1759）と『國富論』（1776）とに於ける公益私益論に触れていることは、經濟學を研究している者にとって、興味を惹くところである。渋沢のスミス解釈の当否は暫く措くとして、如何にも渋沢らしく、読んで微笑を浮べるのは、独り筆者のみではないであらう。

筆者なりに、「論語算盤説」を、現代的に表現するならば、それは一つの「私益・公益一致論」であると言えよう。既に、序説に於て述べたように、渋沢は、日本を西歐並みの強國にするためには、産業それ自体が發展せねばならぬと共に、それに従事するもの即ち實業家商工業者の獨立心・道德心を向上し、軍官民と對等の氣概を持つに至らしめようと、終生民間に在つて努力したのであり、その点、福沢と變る所はないが、周知の如く、福沢は、事經濟に関する限り、西歐經濟學の説く經濟法則性に強く心を惹かれ、その方へ傾いて行き、儒學は捨てて省みなかった。

一方、渋沢は、既に青少年時代に商売を経験すると共に儒學本来のよき意味での特質、何事も我が身の體驗に省みるという梅岩や尊徳に見るが如き優

れた日本の実践的思想家の為学方法・態度を身につけていた。明治6年官途を辞し、実業界に入るに当って、公私の社会生活に亘る不易の基準を求めらるるに当って、それが我身に省み、我体験に鑑み、自分自身が納得するものとして、論語を選んだという渋沢の行動は、右に述べたような日本の優れた伝統に一致するものであった。渋沢は、江戸幕府の採った武士階級の他の三民農工商階級に対する圧迫が、儒教々義によるものではなく、頼朝以来の封建制度の歴史的経過によるものであることをハッキリ認識しており、株式会社の普及の努力は、それが現実の必要に出たものであって、論語によるものではなく、株式会社の経営の心構えを論語によることを繰返し述べている。

渋沢自身、自分は屢々洋学を知らないとは言っているものの、上記講演に於て、「スミスが先に『道徳情操論』に於て、同情主義の倫理学を先に説き、その後、国富論を著わして経済学を興したのは、先聖・後聖其揆を一にするものであり、義利合一は洋の東西を問わない不易の原理である」と述べていることは、彼一箇の見識を示すものであろう。斯くの如き短かい言葉から、行き過ぎた断定となるかも知れないが、筆者としては、「渋沢は、スミスが『道徳情操論』に於て、同情心 (sympathy) 即ち利他心 (渋沢は恐らく、これを儒教で言う「仁」又はそれに近いものと解したのであろう。しかも渋沢は、「仁」は広義に於ては「義」を含んでいると解している) を説いた後、『富国論』で利己心を説いているのであるから、スミスに於て、利己心に基く行動の自由が主張されても、それは全く他を省みることなき利己的自由を意味したものではないと考えていたのである」と、目下の処解釈している。

渋沢のスミス解釈は、確かに漢学でいう「断章取義」である。然し、渋沢の如き解釈の存し得る余地は全くない或は許されないと、今日の進んだ詳細を極めたスミスの両著の関係研究に於ても言い得ないであろう。

筆が渋沢のスミス解釈という問題に些か逸れたので、本筋に戻ろう。今日多くの研究者特に経営史研究者と企業者史研究者に於て認められているように、明治期実業界のリーダー乃至一流実業家は、渋沢に限らず殆んどの人が

いわゆる国益志向型であった。我利我利主義の代表者の如く一般に思われていた浅野総一郎・安田善次郎の如き人でも、事業が成功した後は、国益を省みようになったと言われている。いわゆる一般の商売屋のみならず、実業家と言われる比較的大企業の経営者の精神を、明治期の精神から離れさせ墮落させたのは、第一次大戦による俄か景気であったろう。渋沢が生涯声を大にして、論語算盤説を唱えて止まねばならなかったのは、大勢が渋沢の希望する所とは反対の方向に掉々として流れて行ったからに外ならない。勿論、個人としては、多数の人々から尊敬を受けてはいたが、渋沢の精神を受け継いだ経営者は一体何人いたであろうか。

経済道徳の一致を説いた数多くの講演の中で、右のレコードに吹込まれたものと並んで筆者の心を惹く今一つの講演は、大正6年3月、京都の龍門社集会で行われたそれである。次にその一部を引用しよう。

「私共は斯ういうように考えます、商売人というものは、決して人を富まさなければ自分は富むもので無い、能く不斷に (晋段に) 商売は戦争と謂うことを、雑誌や新聞で云いますが、……私は是をいつでも言葉咎めをする、戦争と心得て商売をしては可かぬぞ、商売を戦争というのは、取引所へ行ってやることで、あれば搏打で、あれを商売と見たなれば全く可かぬ、あれは右を取れば左がなくなる、左が得をすれば右が損をするから、戦争と似て居るけれども、真の商売は然うではない、売る者が利して買う者が利する、生産者は売るといふ為損をする筈はない、仲次になった者が消費者に売るに就て、仲次もそれが為利益し、消費者も買って利益する、従って富を増すのである。然れば道徳と経済と一致するのである。若し不道徳をやったなれば、経済は進んで行くものではない、唯単に、積善の家に余慶ありというような、漠然たる宗教的のことで経済というものは、進むものではない、取引所のことは、之は景気を買うのである。……けれども夫は決して真正の道理正しい商売では無い、真の経済は然ういふ訳のものではない、売る人も買う人も、生産者も消費者も共に利益を得る、故に曰く、経済と道徳とは一致する、……論語と算盤ということを出したのは、殆ど明治六・七年の頃からの事でありませう。而して物質文明を進めなければならぬということに就て、決して論語の方法では満足し

られぬものだ。……之によって、今日の富を満足することの出来ぬことは、私共は能く理解している。然しながら、其富を進めるには、如何にヨーロッパ式に依っても、前に申す精神的正義は何うしても道徳に依らなければならぬと昔日思っていることは、今日決して思返すようなことは無いと云うことを申上げるのであります。

右のような考え方から、微力乍ら、実業は何うしても道徳観念からで無ければ真正に発達するものでない。……或人から斯んな事を聞く、夫は損徳が先きではないか、富まなければ何事もすることも出来ぬ、理屈は後で富は先きである、甚しきは弱の肉は強の食であるというように、商売人の中には論ずる者もありますが、私は夫に反対説を述べるものであります……」と。(同資料 ④ pp. 606-608)

以上の渋沢の講演の要旨、即ち「商売人というものは、決して人を富まさなければ自分は富むものでない。商売は戦争ではない。生産者・仲買人・消費者皆が利するのが真の商売である。戦争は一方が利すれば、他は必ず損をする。取引所の取引は、戦争と同じで、一方の利益は必ず他の損であり、これは搏打である。富を進める物的方法は、ヨーロッパ式であっても、経営精神は論語に示されているように道徳によらねばならぬ」というところに、筆者は、尊徳の売買についての思想・更に遡って心学のそれとの繋がりを感取するのである。「売って喜び、買って喜ぶ」という尊徳が屢々用うる言葉に、渋沢の「真の商売では生産者も仲次も消費者も皆利益を得るのである」という渋沢の言葉は正に符合する。そして、尊徳の「売って喜び買って喜ぶ」という言葉は、報徳運動よりも先に、既に文政年間の心学者紫田鳩翁の用いた言葉である。ここに、筆者は、一つの日本の商業観の流れを看取する。そして、この思想は、我々が大切に深め広めて行かねばならぬ思想であるが、今回は単にそれを指摘するに止めよう。

猶、渋沢の経済道徳一致説に関して、最後に述べて置き度いことは、渋沢は、「道徳を守らないと結局損をするから、道徳を守れ」とは説いていないという点である。この点についても、渋沢は論及して念を入れている。次の講話は、昭和3年12月「論語と算盤」と題しての講話の一部である。(「二松」第1号掲載)

吾々人間の本分

斯く述べた所に依つて見ましても、論語と算盤は矛盾するものではなく、経済と道徳は十分に調和して行くことの出来るものであるといふことが御解りになつた以上は、充分これを実行して戴きたいのであります。商人として正直な行ひをなし、立派な道を踐んで行くといふことは人の本分であつて、之を立派に行へば營業の栄えるといふことは、万世不朽の真理であると思つて疑はないのであります。徳川時代にも二宮尊徳翁の如きは、矢張り経済と道徳と一致せることを實際に示し、相馬藩や小田原藩の財政を整理したのであります。併し此の根本の思想を履き違へて、嘘をついては損になる。損してはつまらないから、已むを得ず正直な行をするといふやうな遣り方は、私は何といつても賛成することは出来ぬのであります。損をするから已むを得ず正直を守るといふ様なことになりまして、それでは儲かる場合には嘘をついても構はぬことになりまして、利益を得る時は随分不正なこともやり兼ねぬ訳になります。結局商人が破滅の道を来すべきものであります。それで論語には大学にも中庸にも、道とか仁とかいふことを各所に説いてありますが、是れは帰する所正しい事をするといふ意味でありまして、経済と道徳の一致を述べたものに外ならぬのであります。論語と算盤といふやうな題は異様に考へられますが、実業家たる私は、商人はかくあるべきことと信じて意見を述べたのであります。(同資料 ④ p. 394)

経済と道徳の一致を、儒教哲学的に最初に打出した町人の学者は、恐らく梅岩であろう。梅岩の学問を受け継いだ石門心学与報徳運動の関係は、簡単には論ぜられないので、ここでは触れないで置く。渋沢と報徳運動は無縁ではない。渋沢自身の話によれば、西郷隆盛と渋沢との間に、次の如き交渉があった。渋沢が未だ大蔵省に在職中の明治5年の秋、参議西郷隆盛は、渋沢を小川町邸に訪ね、旧相馬藩の報徳仕法を残さんと謀ったが、渋沢は廃藩後の租税徴収という国家的見地から、報徳仕法のよき事を認めながら、西郷の申入れを拒絶したところ、西郷は、渋沢の説明を聞き、黙々として帰ったというのである。⁽⁷⁾ 渋沢は、相馬藩の報徳仕法を何にも知らぬ西郷に委細説明して聞かせたのであるから、尊徳の報徳思想、報徳運動については相当知っていたに相違ない。然し、尊徳に啓発されて、前述の如き、商業観を述べたと

も、目下のところ筆者には思われない。

筆者は、幸い、渋沢の商業観の要点が簡明に述べられている一論を見出すことが出来た。それは、前掲『全集』第4巻の「経済講話」pp. 21-24に掲げられている「商業の真意義」と題された一論である。何時・何処でなされた講演か或は寄稿かは判らないが、渋沢の商業本質観が述べられている。

この一文は、「商業の真意義は何か。即ち社会共通の利を図るに致^しとして、私利を省みざるものが真の商業か。それとも、自己の利益ばかりを主とし、社会の公益は寧ろ第二の問題として置くも差支ないか。若くは道徳に反せざる範囲に於て有無相通じ、此の間に私利を図るがよいか」という問いに対する答として、述べられている。

上記問いに対する渋沢の要点は次の如くである。即ち、

「元来商業を営むということは、自己の為（自己の生活のため一筆者）に起る行為に相違なからうが、商業という職分を自己一身の為のみと思うと大なる間違いである。理論的に考えるならば、商業は本来、生産者と消費者との中間に立って、需給を適合させる即ち有無相通ぜしめることを職分とするものであるから、もともと、自分独りでは行い得ない行為である。それ故、商業を営むということは、自分一身の為ではあっても、一身の利欲のみにては達し得られぬものであるから、この職分を私することは出来ないのである。

商業に於て、最も注意すべきことは、公益と私利との区別である。世人は稍もすれば、商業は利欲即ち私利に拘泥するものと解釈し勝ちであるが、これは世人の解釈が誤っているのである。ある商人がいわゆる私利私欲のみを図るといふならば、かかる非難を免れ得ないが、商人が道理正しく有無相通ずる働きをすることと私利私欲の追求とを同一視することは全く不当の解釈である。道理正しい有無を相通ぜしめる働き即ち商業を営むことは、私利私欲の追求ではなくて、公利公益を図ることである。或る事業を行って得た私の利益というものは即ち公の利益ともなり、また公の利益になることを行えば、それが一家の私利にもなるということが真の商業の本体である。それ

故、かかる意味に於ては、商業に対して私利公益などと区別を最初に立てて論ずること自体誤っていると言わざるを得ない。利益に公私の別を立てて行う商売は、真の商業ではない」と。

渋沢の商業本質観は正に上記一文にこれを見ることが出来よう。唯筆者として、念のため一言すれば、（多くの読者には筆者が言わなくても、お判りと思うが）、渋沢のいう商業乃至商売という言葉は、（彼自身も同じ意味で使っている場合が多いが、）ある事業を営む即ち英語のビジネスと同じ意味で用いられる場合が甚だ多いのである。我々が日常で用うるいわゆる「商売」と解しても差支ないであろう。配給という意味での商業よりは、意味が広いのである。

渋沢は、公益・私利の区別に関連して、道理上も法律上も正しい事業を営む場合と、法律上こそ禁ぜられてはいないけれども、道理上卑むべき事業を営む場合には、公益・私利の差が生じてくるから、業体・業務の選択に留意せねばならぬことを、右の一論に続いてのべ、更に、いわゆる私欲・私利を専ら追求して公益を省みることなき事業は、一時は繁盛しても永続しないと述べている。そして次の一論で、論議を締め括っている。

「余は再言す、商業は決して個々別々に立つものではない。其の職分は全く公共的のものである。故に此の考を以てそれに従事しなければならぬ。公益と私利とは一つである。公益は即ち私利、私利能く公益を生ず、公益となるべき程の私利でなければ真の私利とは言へぬ。而して商業の真意義は實に此處に存するものであるから、商業に従事する人は、宜しく此の意義を誤解せず、公益となるべき私利を營んで貰い度い。これ^が一身一家の繁榮を來すのみならず、同時に國家を富裕にし、社會を平和ならしむるに至る所以であらう」と。

以上で、渋沢が商業乃至商売を本質的に、根本的に如何に考えていたかは、大体明らかにされたと思う。筆者は旧稿に於ては、渋沢の「論語算盤説」或は「経済道徳一致説」を一つの「公益私益調和論」と呼んでいたが、本稿では、上記渋沢の商業本質論に省みて、「公益私益一致論」と改め度く思う

のである。本稿37頁に於て、斯く述べているのは、以上の如き事由によるのである。

結 び

渋沢が、明治6年実業界に出、昭和6年永眠するに至るまで、道徳と一致した経営の在り方の必須性を唱え、自らの営む事業に於ては、これを実践したという彼の行動が、モラロジーに於ける経営の在り方、為し方に適ったものであることは、暇々することを要しないであろう。はしがきでも述べたように、渋沢・広池の両巨頭は、遂に相見ることなく終っている。双方ともに、他へ言及することはなかった。しかし、今後には、モラロジーの側面には、渋沢の為したことは、省みるに値しよう。筆者としては、青淵翁と広池師との孔子観・儒教観とを初めて比較して、師の眼光の鋭さに感じ入った次第である。

筆者としては、本稿迄の渋沢研究は、いわゆる経営理念の視角よりする研究であって、渋沢が現実に直面経過して来た三度の戦争・日本経済の成熟発展・幾度かの不況・労働問題等との関連に於ては、思想史的に今後の研究課題として取組みたく思っている。

[注] (1) 「普通に学者が論語を読むのは、之れを考証的に又は学理的に研究するのであって、ドウモ論語の精神に触れ、熟読玩味してその精神を直ちに躬行しようと云ふ方は疎かになつて居ることが多いやうに思うが、予は及ばずながら、孔子の言葉を日常実地に行ふて見る精神で論語を読んで来たのである。一体予の生ひ立ちを云へば、最初は農民で、それから漢学書生となり、浪人となり、官吏となつたと云ふ経歴であつて、維新の動乱の際には、時には慨嘆悲歌の志士と交はつて、天下を覆へさうなどと企てて、死生の場合に出入したことも度々であるから、若い時分には、随分品行方正を欠いたと思はる事もないではない、故に予の以前の経歴上の事までが、論語の教訓を実行して来たとは勿論云へないが、少くとも今日では家族の者に対するに

も、公の事を処するにも、又は知人と交はるにも、必ず論語に頼って行はないものは殆どない。人に説論するにしても、斯様な場合に孔子は何う処したか、論語には何と云つてあるかと皆一々論語を根拠として説いて居る。予は固より学者が論語を研究するやうに、考証的には読まない。唯だ論語の文字の上に、孔子の精神の現はれたる処を付度して読むのが、予が論語の読み方である。(『渋沢栄一伝記資料』第41巻 pp.372-373、以下「伝記資料」④ p.373の如く略記)

[注] (2) 「序でに、意見として一言付け加へて置き度いのは、支那でも孔子時代には、学問と實際とが極めて密着して居つたもので、学問と云つても皆実学で学理と行ひとに少しの区別もなかつた。所が宋の頃になつて、一向世事に關係しない学者達が經学を祖述した結果は、論語を全く一種の文学宗教のやうにして仕舞つて、段々と派を生じ論を闘つすに至り、学問と實際との間隔が次第に生じて、遂に經書の考究は極めて高尚にして迂遠なるものと一般に考えられるに至つた。……………」

その日その日にその人の行いを書いたのが論語である。所が後人は之れを誇張して、一種の聖書のやうにして仕舞つて『仁』を説明しては、『愛之理心之徳』と云い、或は、『虚靈不昧』などと禪家の証のやうに説く様になつた、孔子は『仁』とはそんなに六ヶ敷い事ではない、『夫人者、己欲立而立人、己欲達而達人』と直接身に行う事だと教えて居らるるが、これでこそ論語が日常の教訓として、尊き値打ちのある訳である、之れを聖書の如く扱つて考証的に研究するに至つては既に一種の弊に陥つたものだと思う。」

(同前)

[注] (3) 「私は嘗て、孔子祭典会に於て、『実業家より見たる孔夫子』と云う演題に依り、孔子の教へと云うものは吾々商売の事を経営するに付て、直接に用いらるる教法であり、用いらるる主義である。然るに支那学者、就中宋朝の儒者、日本に於ても宋朝儒者の学説を奉じた学者と称える種類の人とは頻りに学問と事業とに別け隔てをつけて、孔孟の教と商工業者との間に大なる城壁を築きたるために、吾々日常行ふところのことが孔孟の教旨と大なる相違のある如き様をなさしめたのは、蓋し孔子が悪いのでなければ商工業者が悪いのでもない、其中間に入り居る腐儒者が悪かつたと云うことを考えたの

であります。此疑いに付て、私は王陽明と云う人が全く城壁を築かず、否城壁を築かぬばかりでない、学問と事業を十分に調和して併行せしめた人と思いました。」(「伝記資料」㊟ pp. 28-29)

[注] (4) 維新前の商工業者

かくまで實業家の據つて以て則とするに足るべき教訓が論語などに充ち満ちて居るに拘らず、維新前の農工商等の實業に従事する者に毫も文字の素養なく、越後屋だとか大丸だとかの大きな老舗にでもなると、文字の知識ある者を、角い文字を知つてゐるからと稱し、何となく之を危険視して店員に採用せず、文字の素養が無い者ばかりを使用してたものである、随つて角い文字で書かれた論語、其他修身齊家に必要なる典籍の如きも、士大夫の間にのみ多く讀まれて、實業家の間には讀まれなかつたものである。

その結果は更に悲しむべき現象になり、素と実践躬行の爲に説き遺された孔夫子折角の教訓と、實際の社會に必須の要素たる實業との間に、殆ど何の關涉聯絡をも存せざるまでに至り、論語の如きも士大夫にばかり讀まれて、實業家が日常その稼業に處する上の指南車となり得ぬものとなり、知と行とが別々なものになつてしまつたのである。(『全集』第2巻 p. 5)

[注] (5) 講義 この章は二節に分けて見るべし。前節は子貢がいふ所は聖人の大事業にして仁以上の事なるをいひ、それ仁者以下の後節は、仁をなす方法をいふ。

子貢問うて曰く「ここに人ありて、博く恩澤を人に施し、しかして能く多衆を救済する者あらば、その人は仁者といふべきや如何」と。孔子對へて曰く「これは一大事業なり。何ぞただ仁者くらゐのことならんや。この一大事業に當る者を求むれば必ずや聖人か。古への聖人堯舜も、なほこの博施濟衆のことを十分に行ひ得ずとて常に心配せられた」と。それ仁は徳にして、苟くも身に修むれば、未だこれを天下に施さざるも仁者といふを得べし。今子貢の問ふ所は事功に屬す故に孔子はこれを仁者に屬せずして、聖人のこととなせり。この章は論語の眼目といつても不可なかるべし。山鹿素行はこの一章に重きを置き、朱子學の性理説を排斥し、仁の本體を性理の上に置かず功課の上に置き、これを堂々と論じて聖教要録を著した處から、それが功利説なりとて、幕府の儒官林大學頭より抗議せられたがために、罪を幕府に得

て、播州赤穂へ謫せられた。されど苟くも活學者といはるる人は、獨り山鹿素行のみならず、みな廣く民に施して衆を濟ひ、功業を社會に擧げるのが、これ即ち仁であるとせざる者なし。幕府は儒官林家より正面の苦情を持ち込まれたれば、林家の顔を立てるために餘儀なく素行を赤穂の淺野侯へお預けといふことにしたが、元來徳川家康が功利説の張本である。封建制度を徹底的に確立し、幕府の勢力を無限に伸張して萬代不易のものたらしめんと欲し、これがために國內の平和繁榮を計り、萬民をしてその塔に安んぜしむるには、儒教を利用するが最も賢明なる手段であると考へたから儒官を置き、孔子教を尊敬鼓吹するやうにしたのである。即ち山鹿素行と同じく、博く民に施して衆を濟ふ趣意であつたのである。然らば素行の聖教要録が罪となるべき正當の理由はないといつても可ならん。(『論語講義』pp. 284-285)

[注] (6) さて私は利は矢張り利と解釋して宜いと説いたが、自己を利するのみの意味でない事は勿論であつて、私の言ふ所の利は、少しも私のない眞理に適ふ利を指して謂ふのである。大學の中にも『利を以て利とせず、義を以て利とす』と書かれてあるが、三島先生は先年義利合一論といふものを著はされ、『義に全ければ利自ら至る、義によらぬ利は眞の利といふ事は出来ない』と説かれ、利は義なりとの解釋も此の見地より下されて居るのであるが私は利は利なりとの解釋に就て別個の意見を有して居る。

即ち、其の利は、當然義に適ふ利でなければならぬが、吾々人間として生活して行く上に日常缺く可らざる衣食住の三つは、必ずや正當なる利に據らなければならぬ。一人一家にして既に然り、況んや一縣一國にして利の必要なる論を俟たざる所である。此の故に私は利を矢張り利と解釋せんとするものであるが、一步を謬れば我利となり私利となり、却つて世を害するに至るを以て、世人は大に慎む可きである。殊に近年唯物主義が盛んとなり、我利私慾を圖るに汲々たる者が多いやうに見受けるが、是は最も戒む可く慎む可き事である事を深く思ふ可きである。

畢竟算盤を彈く事は利であるが、論語は道徳である。私は此の二つが伴はなければならぬと信ずるを以て、論語の訓へを咀嚼して處世の道として居るが、又後進の人々にも此の二者の並行しなければならぬ事を説いて處世訓としてゐる。斯くて克く道徳を守り、私利私慾の觀念を超越し、國家社會に盡

すの誠意を以て得たる利は、是れ眞の利と謂ふを得べく、又三島先生の義利合一論に合致するものであると信ずるものである。(『実験論語』pp.582-583)

【注】(7) この話は『実験論語』の中、人によく知られている「之を知るを之を知ると為し、知らざるを知らずと為せ、是れ知るなり」という一文の講釈の中に出てくる人物譚の一つである。渋沢は、当時の参議という高官でありながら、小官に過ぎぬ自分の宅迄足を運び、理屈ではヤリ込められながら、何も言わず、黙々として帰つて行つた西郷に関して、渋沢は、「とにかく維新の豪傑の中で、知らざるを知らずとして毫も虚飾の無かつた人物は西郷公で、実に恐れ入つたものである」と語っている。

同書同項で、渋沢は一橋仕官時代に於ける西郷との出会いについても述べており、約7頁を費して、西郷を論じている。

渋沢栄一略年表

年号	西歴	年齢	事 歴
天保 11	1840	1	武蔵国榛沢郡血洗村(2月13日)に生る 農商兼営、藍の栽培、藍玉の製造販売 幼時より武士的教養を受く
嘉永 6	1853	14	父と共に初めて江戸に出づ、家業の手伝ひを始む
安政 3	1856	17	代官に軽侮され、反幕の思想を抱くに至る
	1858	19	尾高惇忠の妹千代と結婚
文久 1	1861	22	江戸に出て、海保漁村の塾に入る、2ヶ月にして帰郷
	1863	24	再び江戸に出、同塾に入る、剣を千葉道場に学ぶ 4ヶ月にして帰郷、尊王攘夷運動に挺身、11月23日高崎城 夜討、横浜外人居留地焼討の計画を立つ10月末、従弟尾高 長七郎の諫止により中止
元治 1	1864	25	身辺の危険を避くる為、京都に赴き、一橋家用人平岡円四 郎の仲介により一橋家に仕ふるに至る
慶応 2	1866	27	慶喜の將軍職襲封には反対、11月下旬民部公子パリ万博会 式行事出席のための随員に決定(会計係)
	1867	28	1月11日仏船アルヘー号にて渡欧、航海49日マルセイユ上 陸、パリーに赴く、万博行事終了後、欧州各地旅行、留学 日程に入る 10月大政奉還
明治 1	1868	29	9月末帰国の途につく、12月横浜入港、静岡藩士となる
	1869	30	同藩に於て、合本法による商法会社設立、12月大蔵省出仕
	1873	34	井上馨と共に辞表提出(次官相当職) 第一国立銀行総監役、8年頭取、至大正5年(1916)
	1878	39	東京商法会議所創立(明38年迄会長)
	1880	41	東京銀行集会所設立(大5年迄会長)
	1909	70	金融以外の実業界から引退(6月)
大正 5	1916	77	金融界からも引退(7月)
昭和 6	1931	92	11月11日飛鳥山邸にて逝去

〔設立、援助〕 企業 500余、 社会事業 600余